



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Kirche im Kreuzfeuer

Citation for published version:

Schmiedel, U 2019, Kirche im Kreuzfeuer: Potenziale liberaler Theologie in postmigrantischen Gesellschaften. in J Lauster, U Schmiedel & P Schüz (eds), *Liberale Theologie heute - Liberal Theology Today*. Dogmatik in der Moderne, vol. 27, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 351-366.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

Published In:

Liberale Theologie heute - Liberal Theology Today

Publisher Rights Statement:

This is a print-identical copy of Schmiedel, U 2019, Kirche im Kreuzfeuer: Potenziale liberaler Theologie in postmigrantischen Gesellschaften. in J Lauster, U Schmiedel & P Schüz (eds), *Liberale Theologie heute - Liberal Theology Today*. Dogmatik in der Moderne, vol. 27, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 351-366.

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Libérale Theologie heute Liberal Theology Today

herausgegeben von

Jörg Lauster, Ulrich Schmiedel
und Peter Schüz

Mohr Siebeck

Jörg Lauster, geboren 1966, Professor für Dogmatik, Religionsphilosophie und Ökumene an der LMU München.

Ulrich Schmiedel, geboren 1985, Lecturer in Theology, Politics and Ethics, School of Divinity, The University of Edinburgh.

Peter Schüz, geboren 1983, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Dogmatik, Religionsphilosophie und Ökumene an der LMU München.
orcid.org/0000-0002-4811-6614

ISBN 978-3-16-157660-7 / eISBN 978-3-16-157661-4

DOI 10.1628/978-3-16-157661-4

ISSN 1869-3962 / eISSN 2569-3913 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

JÖRG LAUSTER	
Libérale Theologie heute: Zur Einführung	1

I.

Libérale Theologie in internationaler Perspektive Liberal Theology from International Perspectives

GARY DORRIEN	
Theology in a Liberationist Liberal Spirit. A Post-Hegelian Perspective . . .	9
JAYNE SVENUNGSSON	
Theology and Experience. Scandinavian Perspectives on the Liberal Theological Legacy	23
BENGT KRISTENSSON UGGLA	
Gustaf Wingren as Anti-Anti-Liberal Theologian. The Contribution of Scandinavian Creation Theology to a Liberal Theology for Today	37
RICK BENJAMINS	
Refiguring Liberal Theology in the Netherlands	49
MARK D. CHAPMAN	
The Fate of Anglican Liberalism	61
SUNG KIM	
Libérale Theologie in Ostasien? Eine Spurensuche	73

II.

Libérale Theologie in historischer Perspektive

Liberal Theology from Historical Perspectives

ANN-KATHRIN ARMBRUSTER

Philipp Melanchthon und die liberale Theologie 85

MANFRED SVENSSON

John Locke, Liberal Theology, and Toleration 99

VALENTINE ZUBER

Is Protestantism the Source of Modern Freedoms? Protestantism and Human Rights from the French Revolution to the Aftermath of World War II 111

MEGAN ARNDT

Natur als neue Offenbarung? Ralph Waldo Emersons Hermeneutik im Kontext liberaler Theologie 121

FRIEDEMANN BARNISKE

Die freie Selbstreflexion des Glaubens. Zur religionstheoretischen Dechiffrierung des Gottesbewusstseins bei Leo Baeck und Emanuel Hirsch 131

ARNE LADEMANN

Wie autoritär kann liberales Denken sein? Einblicke in die Theologie Emanuel Hirschs 143

JAN ROHLS

Martin Werners theologiegeschichtliche Grundlegung des Schweizer Neoliberalismus 153

PETER SCHÜZ

Das Darstellungsproblem des Christentums und das explorative Wagnis des „freien Protestantismus“ im Spiegel von Kunst und Kirchenbau – ein Versuch 169

DANIEL ROSSA

Leere voller Gott. Ottos Mysterium, Tillichs Tiefe und Doktor Murkes gesammeltes Schweigen als Leerstellenfiguren 185

PIERRE BAUDRY

Die deutsche Katholische Kirche und der Liberalismus: Modernisierung oder Festhalten am Konservatismus? 199

III. Zur Kritik liberaler Theologie On the Critique of Liberal Theology

GORAZD ANDREJČ	
Liberal Theology as a Slippery Slope: What's in the Metaphor?	215
KLAUS VON STOSCH	
Liberales Theologie im Dialog der Religionen. Nachfragen aus der Perspektive Komparativer Theologie	227
ISOLDE KARLE	
Auf halbem Wege stehen geblieben. Beobachtungen zur liberalen Theologie	243
PHILIPP STOELLGER	
Deutungsmachtansprüche liberaler Theologie oder: zu Risiken und Nebenwirkungen theologischer Monokulturen	257
ANDREAS URS SOMMER	
Wie viel Freiheit verträgt und braucht Theologie? Philosophisch-numismatische Anmerkungen zu den Bedingungen der Möglichkeit theologischer Liberalität	275

IV. Ideen und Zukunftsmöglichkeiten liberaler Theologie Ideas for and Futures of Liberal Theology

MARKUS BUNTFUSS	
Liberales Theologie. Eine Erinnerung und eine Ergänzung	291
JENS HALFWASSEN	
Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv? Überlegungen zur Platonismusrezeption in den abrahamitischen Religionen	303
CHRISTIAN DANZ	
Die Erinnerung an Jesus Christus als Gegenstand der Pneumatologie. Überlegungen zur Weiterentwicklung liberaler Theologie im 21. Jahrhundert	317

MARTIN LAUBE	
„Zur Freiheit befreit“. Zum christlichen Freiheitsverständnis in liberaler Perspektive	327
REINER ANSELM	
Nebenfolgen. Über einige Herausforderungen des liberalen Paradigmas in der evangelischen Ethik	341
ULRICH SCHMIEDEL	
Kirche im Kreuzfeuer. Potenziale liberaler Theologie in postmigrantischen Gesellschaften	351
LAURA SCHMIDT	
Die gegenwärtige Predigt als Zeugnis eines Mangels an liberaler Theologie in der religiösen Praxis?	367
MARILYN G. PIETY	
Meeting the Spiritual Needs of Contemporary Society. The Promise of Liberal Theology	381
CHRISTIAN ALBRECHT	
Zum Programm einer liberalen Praktischen Theologie	391
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	401

Kirche im Kreuzfeuer

Potenziale liberaler Theologie in postmigrantischen Gesellschaften

ULRICH SCHMIEDEL

Seit dem 1. Juni 2018 sollen Kreuze in allen Dienstgebäuden des Freistaates Bayern hängen. Laut Ministerpräsident Markus Söder symbolisieren sie „bayerische Identität“.¹ Per Erlass der Staatsregierung waren die Kreuze in den Eingängen aller Dienstgebäude „als ein sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung in Bayern“ aufzuhängen.² Söder legte sein Bekenntnis ab, als er sich beim Anbringen eines Kreuzes im Eingang der Staatskanzlei ablichten ließ. Die Kreuzkontroverse, die auf diesen Schnappschuss folgte, ist charakteristisch für postmigrantische Gesellschaften.³ In diesen Gesellschaften wird Migration als ein Faktum anerkannt, sodass man unabhängig von dessen Bewertung darum ringt, wie mit diesem Faktum umzugehen ist. Die Aushandlung von Identität ist deshalb ein Schwerpunkt öffentlicher Debatten.⁴ Die Kreuzkontroverse zeigt, dass sich die Theologie nicht aus diesen Debatten heraushalten lässt. Die Frage ist insofern nicht ob, sondern welche, wie und was Theologie zu den öffentlichen Debatten in postmigrantischen Gesellschaften beitragen kann.

Hier soll die Aufmerksamkeit auf die Potenziale liberaler öffentlicher Theologie gelenkt werden. Dabei werde ich auf eine Diskussion eingehen, die die interdisziplinäre Religionsforschung in den 1960er und 1970er Jahren in Atem hielt.⁵ Die beiden Protagonisten dieser Diskussion, Robert Bellah und Martin Marty, waren von Paul Tillich – besonders von seiner Beschreibung und Bestimmung des Reli-

¹ Markus Söder, zitiert nach „Bericht aus der Kabinettsitzung vom 24. April 2018“. Der Bericht ist zu finden unter <http://bayern.de/bericht-aus-der-kabinettsitzung-vom-24-april-2018/> (abgerufen 12.05.2018).

² *Bericht aus der Kabinettsitzung.*

³ Vgl. die Begriffsbestimmung von Naika Foroutan. Foroutan hebt hervor, dass das Präfix „Post“ nicht auf das Ende der Migration verweist. Stattdessen signalisiert es, dass nicht Migration, sondern der Umgang mit Migration in postmigrantischen Gesellschaften in Frage steht. Vgl. dazu die Trilogie empirischer Studien FOROUTAN, NAIKA, u. a. (Hg.), *Deutschland postmigrantisch I*, Berlin 2014, FOROUTAN, NAIKA, u. a. (Hg.), *Deutschland postmigrantisch II*, Berlin 2015 und FOROUTAN, NAIKA, u. a. (Hg.), *Deutschland postmigrantisch III*, Berlin 2016.

⁴ FOROUTAN, NAIKA, Postmigrantische Gesellschaften, in: Hein Ulrich Brinkmann/Marina Sauer (Hg.), *Einwanderungsgesellschaft Deutschland*, Wiesbaden 2016, 227–254.

⁵ Die Diskussion ist abgedruckt in RICHEY, RUSSEL E./JONES, DONALD G. (Hg.), *American Civil Religion*, New York 1974.

gionsbegriffs – beeinflusst, sodass sie selbst dann ins Archiv liberaler Theologie gehören, wenn man alle außer die eigenen Klassiker naserümpfend abweist.⁶ In ihrer Diskussion prägten sie die Kombination von „öffentlich“ mit „Theologie“ (oder „Theologie“ mit „öffentlich“), die in der Religionsforschung seitdem gleichermaßen Frustration wie Faszination erregt.⁷ In der deutschsprachigen Theologie hat öffentliche Theologie – zumindest unter Liberalen – keinen guten Ruf.⁸ Man wittert Offenbarungstheologie im Gefolge Karl Barths.⁹ Dabei ließe sich im Rückblick auf die 1960er und 1970er Jahre registrieren, dass öffentliche Theologie von zwei liberalen Religionsforschern erfunden wurde.¹⁰ Mir soll es aber eher um Anwendungen als um Ausgrabungen im Archiv liberaler Theologie gehen.¹¹ Anhand der Anwendung möchte ich zeigen, welche Potenziale das Programm einer liberalen öffentlichen Theologie heute hat. Indem es die Bedeutung christlicher und nichtchristlicher Religionen für die Aushandlung von Identität betont, kann dieses Programm genau die Auseinandersetzungen provozieren, die in post-migrantischen Gesellschaften gebraucht werden.

⁶ Die Frage, was liberale Theologie ist, lässt sich schon deshalb nur schwer beantworten, weil in der Theologie fast alle, an denen das Label „liberal“ heute klebt, dieses Label ablehnten. Vgl. dazu LAUSTER, JÖRG, *Liberale Theologie. Eine Ermunterung*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 50 (2007), 291–307. Paul Tillich konnte sich auch nicht mit diesem Label anfreunden. Dennoch erfüllt Tillich die Kriterien, die Lauster in seiner Ermunterung skizziert. Weil diese Kriterien an der Beschreibung und Bestimmung des Religionsbegriffs hängen, ist anzunehmen, dass auch Robert Bellah und Martin Marty sich so einordnen ließen.

⁷ Vgl. dazu BREITENBERG, JR., E. HAROLD, *To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 23 (2003), 55–96.

⁸ ALBRECHT, CHRISTIAN/ANSELM, REINER, *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zürich 2017, 27–36, entwickeln ihre Position anhand einer Kritik der deutschsprachigen öffentlichen Theologie. Eine Abgrenzung von der deutschsprachigen öffentlichen Theologie lässt sich auch in Friedrich Wilhelm Grafs Modell von Theologie errahnen, obwohl die Kritik hier implizit statt explizit formuliert wird. Vgl. GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007, 249–278.

⁹ Das legt Albrecht und Anselms Verdacht nahe, in der öffentlichen Theologie „solle eigentlich das Politische mit der ihm eigenen Uneindeutigkeit [...] durch die Religion domestiziert, letztlich sogar ausgeschaltet werden“ (ALBRECHT/ANSELM, *Öffentlicher Protestantismus*, 32).

¹⁰ Zum Einfluss Paul Tillichs auf die Religionsforschung in den USA vgl. McCUTCHEON, RUSSELL T., *Critics, not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*, Albany 2001, 180: „The ghost of Paul Tillich yet haunts the field“ – ein Geist, der der Religionsforschung laut McCutcheon ausgetrieben werden muss.

¹¹ Vgl. dazu auch meine ausführlichere Analyse in SCHMIEDEL, ULRICH, *Take Up Your Cross: Public Theology between Populism and Pluralism in the Post-Migrant Context*, in: *International Journal of Public Theology* 13 (2019), 140–162, die die Grundlage des vorliegenden Kapitels bildet.

I. Populismus in der postmigrantischen Gesellschaft

Die Studie *Civil Religion in America*, die Robert Bellah in den 1960ern in *Daedalus* publizierte, war Dynamit für die Religionsforschung.¹² Bellah unterscheidet zwischen zwei Typen von Religion: einerseits konfessionelle Religion, die an spezifische kirchliche Institutionen gebunden ist, und andererseits überkonfessionelle Religion, die nicht an spezifische kirchliche Institutionen gebunden ist. Er kritisiert, dass sich die Religionsforschung auf einen dieser Typen einschieße, obwohl beide „the same care in understanding“ beanspruchen.¹³ Was die Forschung dabei vernachlässigt, verdeutlicht Bellah anhand des Amtsantritts von Präsident John F. Kennedy. Bellah staunt, wie oft Kennedy sich auf Gott bezieht. Der Gottesbegriff ist laut Bellah ein Begriff, den „almost all Americans“ akzeptieren können, sodass er Christinnen und Nichtchristinnen miteinander verbindet.¹⁴ Kennedy wusste, wie wichtig solche Verbindungen für die USA als „Nation of Immigrants“ waren.¹⁵ Aber Bellah hebt hervor, dass Kennedy trotz des Gottesbezugs in seiner Rede die Trennung der Kirche vom Staat und des Staates von der Kirche berücksichtigt: „Considering the separation“, fragt Bellah, „how is a president justified in using the word ‚God‘ at all?“¹⁶ Er beantwortet diese Frage mit dem zivilreligiösen Gebrauch des Gottesbegriffs. Laut Bellah ist entscheidend, dass christliche und nichtchristliche Amerikanerinnen den Gott der präsidentialen Rede annehmen konnten, obwohl Kennedy Christ war. Bellah räumt ein: „the concept of God [...] means so many different things to so many different people that it is almost an empty sign“.¹⁷ Aber diese Offenheit für eine Pluralität von Interpretationen ist *das* Charakteristikum der Zivilreligion.

Bellah geht es nicht um Beliebigkeit. In einem kurzen Überblick zur Religionsgeschichte der USA arbeitet er die anthropologischen und theologischen Grundinhalte des zivilreligiösen Gebrauchs des Gottesbegriffs heraus. „Even though he is somewhat deist in cast“, schreibt Bellah (für den Gott anscheinend ein „he“ und keine „she“ ist), „he is by no means simply a watchmaker.“¹⁸ Im Gegenteil: Gott ist interessiert und interveniert in Geschichte und Geschick Amerikas. Die USA sind das „American Israel“.¹⁹ Auch Kennedys Antrittsrede verbindet die amerikanische Nation mit Gott und Gott mit der amerikanischen Nation:

¹² Vgl. BELLAH, ROBERT, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), 1–21. In ihrer Einführung, *The Civil Religion Debate*, in: RICHEY/JONES (Hg.), *American Civil Religion*, 3–20, weisen Russel E. Richey und Donald G. Jones, auf die akademischen und die außerakademischen Gründe für die Popularität von Bellahs Begriff hin.

¹³ BELLAH, *Civil Religion*, 1.

¹⁴ A. a. O., 3.

¹⁵ Vgl. KENNEDY, JOHN F., *A Nation of Immigrants*, New York 1958.

¹⁶ BELLAH, *Civil Religion*, 3.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ A. a. O., 7.

¹⁹ Ebd.

The whole address can be understood as only the most recent statement of a theme that lies very deep in the American tradition, namely the obligation [...] to carry out God's will on earth. This was the motivating spirit of those who founded America.²⁰

Dieser Gründungsgeist lässt sich laut Bellah so auslegen, dass er entweder Gottes Zuspruch oder Gottes Anspruch an Amerika akzentuiert.²¹

Bellah hebt hervor, dass es beide Religionstypen – der konfessionelle wie der überkonfessionelle – mit dem gleichen Gott zu tun haben. Als Soziologe rekurriert er zwar auf eine transzendente statt eine immanente „reality“,²² aber seine Aussage ist *theologisch*. Denn unabhängig davon, ob man sie als göttlich oder als nicht göttlich auffasst, „civil religion at its best is a genuine apprehension“ dieser Wirklichkeit.²³ Die Einschränkung „at its best“ verrät, dass Bellah unter der Hand zwischen guter und nicht so guter Zivilreligion unterscheidet. Das Unterscheidungskriterium lässt sich dort finden, wo Bellah vor ideologischen Identifizierungen Gottes warnt. Wenn Amerika sich auf Gott beruft, um zwischen „free world“ und „unfree world“ zu unterscheiden – der Kalte Krieg wirft seine Schatten auf Bellahs Studie –, dann zieht der Gottesbegriff eine Trennung zwischen denen, die dazugehören und denen, die nicht dazugehören.²⁴ Amerika ist dann über alle Kritik erhaben. Normativ muss der Gottesbegriff laut Bellah also den Zuspruch und den Anspruch Gottes an die Nation zulassen. Ob eine Zivilreligion diesem Kriterium genügt, zeigt sich an ihrem Umgang mit Alterität: Offenheit ist das, was zwischen guter und nicht so guter Zivilreligion unterscheidet.²⁵

Obwohl der normative Anspruch, den Bellah in seiner Studie andeutet, nur selten aufgegriffen und ausgearbeitet wird,²⁶ lässt er eine Unterscheidung zwischen „zivilisierter“ und „unzivilisierter“ Zivilreligion zu. In beiden wird der Bezug auf Gott in einem zivilreligiösen Register kommuniziert, um Gott mit der Nation und die Nation mit Gott zu verbinden. Analytisch ist allerdings zu unterscheiden zwischen der zivilisierten Variante, die inklusiv ausgerichtet ist und der unzivilisierten Variante, die exklusiv ausgerichtet ist.²⁷ Anders ausgedrückt: Das, was ich

²⁰ A. a. O., 5.

²¹ Vgl. ebd.

²² A. a. O., 12.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. a. a. O., 15. Vgl. auch die Kritik an Richard Nixon in BELLAH, ROBERT N., *American Civil Religion in the 1970s*, in: RICHEY/JONES (Hg.), *American Civil Religion*, 255–272. Dass Bellah Offenheit als Kriterium zur Unterscheidung von guter und nicht so guter Zivilreligion anlegt, verdeutlicht erneut den Einfluss von Tillich auf seine Begriffsbestimmung.

²⁶ Zur Normativität in Bellahs Begriffsbestimmung vgl. auch GORSKI, PHILIP S., *American Covenant. A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, Princeton 2017, 13–36.

²⁷ Im Gegensatz dazu orientiert sich Bellahs eigenes Begriffspaar von „civil religion“ und „uncivil religion“ nicht am Modus der gesellschaftlichen Kohäsion, den sie produzieren. Vgl. BELLAH, ROBERT E./GREENSPAHN, FREDERICK E. (Hg.), *Uncivil Religion. Interreligious Hostility in America*, New York 1987.

„zivilisierte Zivilreligion“ nenne, konstruiert Identität durch Inklusion, weil sie offen für Kritik ist, sodass der Kreis derer, die dazugehören, vergrößert werden kann. Das, was ich „unzivilisierte Zivilreligion“ nenne, konstruiert Identität dagegen durch Exklusion, weil sie nicht offen für Kritik ist, sodass der Kreis derer, die dazugehören, nicht vergrößert werden kann.²⁸ Die gesellschaftliche Kohäsion, die beide Varianten der Zivilreligion verbindet, ist einerseits dynamisch und andererseits statisch.²⁹ Um Kohäsion geht es auch in der Kreuzkontroverse. Obwohl das Kreuz laut Bellah kein zivilreligiöses Symbol ist, ist seine Studie für die Analyse dieser Kontroverse aufschlussreich.

Söder ließ verlauten, dass das Kreuz kein christliches Symbol sei. Das Kreuz stehe nicht für eine Religion, sondern für eine Kultur – die Kultur, die Europa in Geschichte und Gegenwart prägt.³⁰ Geht man von den Bedingungen der postmigrantischen Gesellschaft aus, leuchtet die Wahl des Kreuzes als Kennzeichen europäischer Kultur ein. Migration wirkt wie ein Brandbeschleuniger in den Auseinandersetzungen um Identität.³¹ Dabei werden die vermeintlichen Werte der christlichen den vermeintlichen Werten der nichtchristlichen Kultur gegenübergestellt, um so Europa zu identifizieren. Wie das Dekret und die Diskussion zur Kreuzkontroverse demonstrieren, ist der Bezugspunkt der Identität dabei austauschbar: Bayern ist deutsch oder europäisch und Europa ist deutsch oder bayerisch.³² Ausschlaggebend ist vielmehr die Gegenüberstellung des Christlichen und des Nichtchristlichen, die durchweg der essentialisierenden Logik des Kulturkampfes auf den Leim geht.³³ In einem Fernsehinterview erläuterte Söder, dass das

²⁸ Die Unterscheidung zwischen „zivilisierter“ und „unzivilisierter“ Religion ist *analytisch*. In der Praxis können beide zu Inklusion und Exklusion führen. Daran entzündete sich auch die Kritik von CHARLES H. LONG, *Civil Rights – Civil Religion. Visible People and Invisible Religion*, in: RICHHEY/JONES (Hg.), *American Civil Religion*, 211–221.

²⁹ Mit Blick auf Migration ist hier auf SEYLA BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge 2012, hinzuweisen. Sie unterscheidet zwischen dynamischen und statischen Rechtsentwicklungen in Einwanderungsländern. Vgl. dazu die aufschlussreiche theologische Analyse von MEYER, LUKAS DAVID, *Fremde Bürger. Ethische Überlegungen zu Migration, Flucht und Asyl*, Zürich 2017.

³⁰ Zur Zusammenfassung von Söders Stellungnahmen vgl. „CSU beschließt: Kreuze für alle Behörden“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 24. April 2018. Der Artikel ist zu finden unter <http://www.sueddeutsche.de/bayern/bayern-csu-beschliesst-aufhaengen-von-kreuzen-in-behoerden-1.3956892> (abgerufen 12.05.2018).

³¹ Vgl. dazu die Beiträge in MAVELLI, LUCA/WILSON, ERIN (Hg.), *The Refugee Crisis and Religion. Secularism, Security and Hospitality*, London 2016 und SCHMIEDEL, ULRICH/SMITH, GRAEME (Hg.), *Religion in the European Refugee Crisis*, New York 2018.

³² Vgl. dazu erneut den *Bericht aus der Kabinettsitzung*, in dem europäische und bayerische Identität beinahe synonym verwendet werden.

³³ Vgl. HUNTINGTON, SAMUEL P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996. Die Logik des Kulturkampfes ist deshalb zirkular, weil sie die kulturelle Gegensätzlichkeit, die erst erwiesen werden soll, als Grundannahme voraussetzt. Eine bissige Kritik findet sich bei THOMAS MEYER, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt am Main 2002, 92–96.

Kreuz für „Toleranz“, „Nächstenliebe“ und „Menschenwürde“ stehe.³⁴ Der Kreuzerlass fußt also auf der Annahme, dass sich europäische und nichteuropäische Kultur – „Abendland“ und „Morgenland“ – unterscheiden lassen nach toleranten Abendländerinnen, die (ihre Nächsten liebend) die Würde aller Menschen achten und intoleranten Morgenländerinnen, die (ihre Nächsten nicht liebend) die Würde aller Menschen missachten.³⁵ Das Kreuz signalisiert diese Unterscheidung semantisch und symbolisch. Obwohl Söder in der Kreuzkontroverse kein Wort über den Islam verlor, sprach die Wahl des Kreuzes als Symbol der geschichtlichen und der gegenwärtigen Identität Bayerns Bände.³⁶

Mit Bellahs Kriterien lässt sich die Kreuzkontroverse als ein Fall von unzivilisierter statt von zivilisierter Zivilreligion erfassen. Zwar legen Söders Stellungnahmen nahe, dass das Kreuz ein integratives Symbol sei – Muslime sollen es sogar stützen –, aber das Symbol selbst stellt diese Offenheit in Frage.³⁷ Das Kreuz wird unter dem Deckmantel der Kultur in Anspruch genommen, um zu unterscheiden, wer dazugehören und wer nicht dazugehören darf. Nur ist der Deckmantel zu klein, um zu verbergen, dass Identität hier durch Exklusion statt Inklusion konstruiert wird. Damit kommt der Erlass den Mustern populistischer Politik nahe.

Populismus ist ein kontroverser Begriff, den kaum eine Politikerin für sich selbst in Anspruch nehmen würde – Populistinnen sind immer die anderen –, aber er lässt sich trotzdem analytisch anwenden. Nach Jan-Werner Müller scheint Populismus demokratisch zu sein, weil er „das Volk“ gegen die abgehobenen Eliten ins Feld führt.³⁸ Aber der Schein trügt: Populismus ist immer anti-demokratisch, weil sein Repräsentationsanspruch exkludiert statt inkludiert. Für Populistin-

³⁴ Markus Söder im Interview mit den *Tagesthemen*. Es wurde am 26. April 2018 ausgestrahlt. Zu finden ist es unter <https://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-398341.html> (abgerufen 12.05.2018).

³⁵ Die Essentialisierung der vermeintlichen Unterschiede von Abendland und Morgenland ist entscheidend. Zur (Theologie)Geschichte des Begriffspaares vgl. ANSELM, REINER, Abendland oder Europa? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Perspektive, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 57 (2013), 272–281.

³⁶ Zeitgleich mit der Kreuzkontroverse in Bayern zettelte Horst Seehofer mit seiner Aussage, der Islam gehöre nicht zu Deutschland, eine Auseinandersetzung im Bund an. Dabei überbot Alexander Dobrindt seinen Parteikollegen noch mit der Aussage, der Islam gehöre *egal in welcher Form* nicht zu Deutschland. Vgl. dazu zusammenfassend „Der Islam gehört egal in welcher Form nicht zu Deutschland“, in: *Die Zeit*, 20. März 2018. Der Artikel ist zu finden unter <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-03/alexander-dobrindt-islam-aeusserung-horst-seehofer-verteidigung> (abgerufen 12.05.2018).

³⁷ Kontroversen um das Kreuz entzündeten sich interessanterweise in den beiden Ländern, die im europäischen Vergleich die Mehrzahl an Flüchtlingen aufnehmen. Zur Kreuzkontroverse in Schweden vgl. LUNDBERG, JOHANNA GUSTAFSSON, Christianity in a Post-Christian Context: Immigration, Church Identity, and the Role of Religion in Public Debates, in: SCHMIEDEL/SMITH (Hg.), *Religion in the European Refugee Crisis*, 123–143.

³⁸ Vgl. MÜLLER, JAN-WERNER, *Was ist Populismus?*, Frankfurt am Main 2016.

nen, so Müller, heißt „wir sind das Volk“ „nur wir sind das Volk“.³⁹ Das populistische Programm trennt die, die zum „Volk“ gehören dürfen und die, die nicht zum „Volk“ gehören dürfen. Und in der postmigrantischen Gesellschaft geht es dabei eben um Muslime.⁴⁰ Populismus reduziert Religion auf ein Reservoir von Werten: im Fall des Christentums sind diese Werte positiv, sodass sie Identität charakterisieren (Toleranz und Achtung der Menschenwürde) und im Fall des Nicht-Christentums sind diese Werte negativ, sodass sie Alterität charakterisieren (Intoleranz und Missachtung der Menschenwürde).⁴¹ In der so reduzierten Religion findet der Populismus ein Kriterium, an dem sich die Zugehörigkeit oder die Nichtzugehörigkeit zur Identitätskonstruktion entscheidet – „belonging“ statt „believing“.⁴² Nur ist die Nation, zu der man gehören will, eben eine „erfundene Nation“,⁴³ sodass man die populistische Reduktion von Religion auch als „believing in belonging“ auffassen könnte.⁴⁴ Insofern erfüllt Zivilreligion eine entscheidende Funktion für den Populismus: sie trennt, hält Außenseiter draußen und Innenseiter drinnen, um so die zirkuläre Logik des Kulturkampfes zu zementieren, von der populistische Politik zehrt. Für Kirchen in postmigrantischen Gesellschaften ist die populistische Reduktion von Religion eine Herausforderung.

2. Kirche in der populistischen Klemme

Mit der Studie *Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion* mischte Martin Marty sich in den 1970ern in die Forschung zur Zivilreligion ein.⁴⁵ Laut Bellah ist der Neologismus „public theology“, den Marty in dieser Studie prägt, „a major contribution to the discussion of civil religion“.⁴⁶ Dabei besteht Marty darauf, dass

³⁹ MÜLLER, JAN-WERNER, „The People Must Be Extracted from Within the People“: Reflections on Populism, in: *Constellations* 21 (2014), 483–493, hier: 490. Vgl. auch MÜLLER, *Was ist Populismus?*, 18–22. Vgl. außerdem die Definition von Populismus, die Nadia Marzouki und Duncan McDonell mit Blick auf die Rolle der Religion anlegen: Populism and Religion, in: MARZOUKI, NADIA/MCDONELL, DUNCAN/ROY, OLIVIER (Hg.), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, London 2016, 1–12.

⁴⁰ ROY, OLIVIER, Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts and the Churches, and the Concept of a Christian Europe, in: MARZOUKI/MCDONELL/ROY (Hg.), *Saving the People*, 187–188, erläutert, dass populistische Akteure in Europa mit einer „nostalgischen“ Interpretation von Christentum und einer „strategischen“ Interpretation von Islam arbeiten (197–198).

⁴¹ Vgl. dazu SCHMIEDEL, ULRICH, We Can Do This! Tackling the Political Theology of Populism, in: SCHMIEDEL/SMITH (Hg.), *Religion in the European Refugee Crisis*, 205–224.

⁴² ROY, *Beyond Populism*, 193.

⁴³ Vgl. dazu die klassische Studie von ANDERSON, BENEDICT, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. New Edition*, London 2006.

⁴⁴ Vgl. SCHMIEDEL, *We Can Do This!*, 205–224.

⁴⁵ Vgl. MARTY, MARTIN E., Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: RICHEY/JONES (Hg.), *American Civil Religion*, 139–157.

⁴⁶ BELLAH, *American Civil Religion in the 1970s*, 258.

sich Zivilreligion positiv und negativ auslegen lässt: „liberal intellectuals in the academy“, stichelt er, fänden sich auf beiden Seiten.⁴⁷ Ist die Präsidentin eine liberale, dann betrachten sie Zivilreligion als positiv. Ist die Präsidentin keine liberale, dann betrachten sie Zivilreligion als negativ – und „flee for cover“.⁴⁸ Doch gegen die Normativität, die in Bellahs Begriffsbestimmung angelegt ist, wendet Marty ein, dass Zivilreligion nicht nach dem, was sie tun soll, sondern nach dem, was sie tut, beurteilt werden muss. Weil seine Beurteilung von Zivilreligion für einen Neologismus berühmt wurde, verwundert die Einschränkung: „I shall eschew neologisms – let me disappoint those who are seeking novel designations. The stress here is on the common sense.“⁴⁹ Die Typologie von Zivilreligion, die er daraufhin erarbeitet, differenziert Zivilreligion nach thematischen und methodischen Gesichtspunkten.

Thematisch sind die Typen der Zivilreligion laut Marty danach zu unterscheiden, wie sie die Beziehung zwischen Religion und Nation gestalten. Entweder Gott steht über der Nation oder Gott steht unter der Nation.⁵⁰ Marty's thematische Unterscheidung lässt sich auf den Erlass der bayerischen Staatsregierung anwenden: Söder nahm das Kreuz als Kulturkreuz in Anspruch – das heißt: als nichtreligiöses statt als religiöses Symbol –, musste diesen Anspruch in Reaktion auf Kritik von innerhalb und außerhalb der Kirchen aber revidieren. Das Kreuz, so gab er zu, sei „in erster Linie ein religiöses Symbol“.⁵¹ Auch wenn es nicht um Gott geht, wird deutlich, dass der Erlass der Staatsregierung auf die Konvergenz statt auf die Divergenz von Religion und Nation hinauswill. Sie verschwimmen ineinander. Die Ambivalenz, die in der Identifikation der europäisch-bayerischen Kultur mit dem Christentum (und des Christentums mit der europäisch-bayerischen Kultur) mitschwingt, wird so für eine politische Zielstellung genutzt.

Methodisch sind die Typen der Zivilreligion laut Marty danach zu unterscheiden, wie sie die Nation verstehen.⁵² Entweder die Nation wird zivilreligiös bestärkt oder die Nation wird zivilreligiös beanstandet. „Within each of these two kinds“, schreibt Marty mit Blick auf beide, den Typus der Zivilreligion mit Gott über der Nation und den Typus der Zivilreligion mit Gott unter der Nation, „there are two kinds of approaches or analyses. [...] Let us speak of these as ‚priestly‘ and ‚prophetic‘“.⁵³ Marty diskutiert hier die von Bellah vorgeschlagene Unterscheidung zwischen dem zivilreligiösen Bezug auf Gottes Zuspruch und dem zivilreligiösen Bezug auf Gottes Anspruch als zwei Typen von Zivilreligion – eine priesterliche, die die Nation unter Rekurs auf Gott bestärkt und eine prophetische, die

⁴⁷ MARTY, *Two Kinds*, 142.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ A. a. O., 144.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. erneut das Interview mit *Tagesthemen*.

⁵² Vgl. MARTY, *Two Kinds*, 144–145.

⁵³ A. a. O., 145. Marty verweist hier explizit auf den Einfluss Tillichs.

die Nation unter Rekurs auf Gott beanstandet: „the one comforts the afflicted; the other afflicts the comfortable.“⁵⁴ Auch Martys methodische Unterscheidung lässt sich auf den Erlass der Staatsregierung anwenden. Deren Mitglieder – Söder allen voran – treten in Martys Metaphorik als Priester statt als Propheten auf. Die Ignoranz, mit der sie den Verbrechen begegnen, die in Geschichte und Gegenwart im Namen des Kreuzes begangen wurden, ist erstaunlich. Aber sie zeigt, dass es um Bestärkung statt Beanstandung der Nation mit dem Christentum geht. Daran wird die Gefahr deutlich, vor der Bellah mit Hinblick auf Zivilreligion während des Kalten Krieges gewarnt hatte. Wenn die zivilreligiösen Priesterinnen die zivilreligiösen Prophetinnen übertrumpfen, dann verliert die Nation das Potenzial zu Kritik und Selbstkritik.

In Martys detaillierten Diskussion der Typologie fällt der Begriff der „public theology“. Der Bedeutung, die dieser Begriff in der interdisziplinären Religionsforschung erlangen würde, ist sich Marty nicht bewusst.⁵⁵ Er ordnet öffentliche Theologie in seine Typologie ein, ohne sie mit einem der Typen zu identifizieren. Thematisch geht es in der öffentlichen Theologie um einen Gott, der über statt einen Gott, der unter der Nation steht: „one Nation under God“.⁵⁶ Gottesbegriff und Gottesbezug ermöglichen es öffentlichen Theologinnen – Marty nennt Jonathan Edwards, Abraham Lincoln und Reinhold Niebuhr⁵⁷ – die Nation *gleichzeitig* priesterlich zu bestärken und prophetisch zu beanstanden.⁵⁸ Für Marty ist die Kombination von Priesterlichem und Prophetischem *das* Charakteristikum des Programms der öffentlichen Theologie. Der prophetische Anspruch allein wäre zwar nationskritisch, könnte von der Nation aber nicht rezipiert werden und der priesterliche Zuspruch allein könnte zwar von der Nation rezipiert werden, wäre aber nicht nationskritisch.⁵⁹ Öffentliche Theologie „has to be dialectical“.⁶⁰

Die Reaktion der Kirchen auf die Kreuzkontroverse zeigt, dass diese Dialektik einen Weg aus dem populistischen Dilemma weisen kann. Mit „populistischem Dilemma“ meine ich den Zwiespalt, mit dem die populistische Reduktion des Christentums die Kirchen konfrontiert. Wird das Christentum so für die Konstruktion von Identität in Anspruch genommen, dass Christentum gegen Islam und Islam gegen Christentum zu stehen kommen, dann stecken die Kirchen in der Klemme. Wenn sie die populistische Inanspruchnahme des Christentums kritisieren, dann werden sie für den Verrat am Christentum zum Wohl des Islam zurückgewiesen. Wenn sie die populistische Inanspruchnahme des Christentums nicht

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Einen Überblick bieten KIM, SEBASTIAN/DAY, DATIE (Hg.), *A Companion to Public Theology*, Leiden 2017.

⁵⁶ Vgl. dazu MARTY, *Two Kinds*, 147.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 147–148.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 148.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 149.

⁶⁰ Ebd.

kritisieren, dann werden sie für den Verrat am Islam zum Wohl des Christentums zurückgewiesen. Beides war in der Kreuzkontroverse zu hören.

In *Identitätsdebatte in der Kirche: Den Sinn des Kreuzes öffentlich machen* formulierte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, seine Reaktion auf die Kreuzkontroverse.⁶¹ Der Artikel – mit über 3000 Wörtern auch für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ein Mammut – wurde drei Wochen nach dem Erlass der Staatsregierung veröffentlicht, greift aber Stellungnahmen auf, die Bedford-Strohm zuvor online und offline gemacht hatte. In seinem Artikel nimmt er Martin Luthers *Heidelberger Disputation* zum Ausgangspunkt. Als Luther erklärte, dass Gott sich am Kreuz offenbare, erarbeitete er einen neuen theologischen Ansatz: „Der Theologe, der Gottes unverborgene Herrlichkeit sucht, nennt das Übel gut und das Gute übel, der Theologe des Kreuzes nennt die Dinge beim rechten Namen“, zitiert Bedford-Strohm Luther.⁶² Die Kreuzestheologie, die Luther in seiner *Disputation* zu entwickeln begann, ist laut Bedford-Strohm grundlegend für die Rechtfertigungslehre. „Der Kern der geistlichen Revolution Luthers war der Glaube an den gekreuzigten Gott.“⁶³ Auch wenn nicht alle Reformationsgelehrten mit Bedford-Strohms Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre zufrieden sein dürften, hebt sie hervor: Es geht beim Kreuz um Gnade. Theologiegeschichtlich war die Kreuzestheologie ein Katalysator im Konflikt zwischen Katholizismus und Protestantismus. Ohne diesen Konflikt in seinem Artikel anzusprechen, erläutert der Ratsvorsitzende die Bedeutung des Kreuzes für die Öffentlichkeit. Im Gegensatz zu Gesellschaftsordnungen, die das Religiöse gegen das Öffentliche oder das Öffentliche gegen das Religiöse ins Feld führen, besteht er darauf, dass beide aufeinander bezogen werden müssen. „Das Kreuz steht für einen Gott, der sich in einem Gekreuzigten zeigt.“⁶⁴ Nur wenn das Kreuz als Symbol für Jesus Christus verstanden wird, kann es Bedeutung in der Öffentlichkeit gewinnen. Das Kreuz symbolisiert dann Zuspruch und Anspruch. Unter Rekurs auf befreiungstheologische Argumentationen erklärt Bedford-Strohm:

Es ist genau die religiöse Bedeutung des Kreuzes, die zum kritischen Hinhören nötigt, wenn das Kreuz zum Gegenstand von Politik wird. Das Kreuz hat man so nur verstanden, wenn es Anlass gibt zur kritischen Selbstreflexion.⁶⁵

⁶¹ BEDFORD-STROHM, HEINRICH, *Identitätsdebatte in der Kirche: Den Sinn des Kreuzes öffentlich machen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. Mai 2018. Der Artikel ist zu finden unter http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bedford-strohm-ueber-die-identitaetsdebatte-der-kirche-15577212.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0 (abgerufen 12.05.2018).

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. Zu Bedford-Strohms Rezeption der Befreiungstheologie vgl. BEDFORD-STROHM, HEINRICH, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993.

Auf dieser Grundlage evaluiert der Ratsvorsitzende verschiedene Positionen zur Rolle des Kreuzes in der Öffentlichkeit.

Im Säkularismus wird Religion zur Privatsache erklärt.⁶⁶ Nur kann der Säkularismus keine triftigen Gründe dafür nennen, dass religiöse Weltanschauungen im Gegensatz zu nichtreligiösen Weltanschauungen keinen Platz im öffentlichen Raum erhalten sollen.⁶⁷ Deshalb muss es laut Bedford-Strohm einen Platz für das Kreuz in der Öffentlichkeit geben. Wird das Kreuz in Anspruch genommen, um die Identität zu konstruieren, operieren diese Konstruktionen explizit oder implizit über die Ausgrenzung der Menschen, die nicht vom Kreuz repräsentiert werden oder werden wollen.⁶⁸ Weil Gegenwartsgesellschaften von Pluralisierungsprozessen geprägt sind, ist dieser Rekurs auf das Kreuz – Bedford-Strohm nennt ihn „zivilreligiös“ – keine Option.⁶⁹ Die Kohäsion einer Gesellschaft lässt sich nicht durch das Kreuz erreichen, weil das Kreuz dann entweder exkludiert (nämlich dann, wenn es als dezidiert religiös gefasst wird) oder entleert wird (nämlich dann, wenn es als dezidiert nichtreligiös gefasst wird).⁷⁰ Bedford-Strohm weist hier auch auf die populistische Reduktion von Religion durch inner- und außerparlamentarische Akteure hin.

Die Position, für die der Ratsvorsitzende schließlich plädiert, nennt er „öffentlich orientierend“.⁷¹ Laut Bedford-Strohm braucht die Demokratie Religion als eine Ressource in der Öffentlichkeit.⁷² Weil das Christentum Deutschland geprägt hat, sind Kirche und Kreuz entscheidend für diese Ressource – „vielleicht“, so fügt er hinzu, „auf besondere Weise in Bayern“.⁷³ Bedford-Strohm betont aber, dass der Staat nicht vorschreiben darf, was das Kreuz symbolisiert. Vor dem Hintergrund der *Heidelberger Disputation* besteht der Ratsvorsitzende darauf, dass das Kreuz „nicht auf ein Zeichen einer erfolgreichen [...] Beheimatungsleistung reduziert werden“ darf.⁷⁴ Im Gegenteil: Es ist „mindestens genauso das Zeichen einer zum Nachdenken bringenden Infragestellung aller weltlichen Werte.“⁷⁵ Aber weil diese Herausforderung unter den Bedingungen religiöser und nichtreligiöser Pluralisierungsprozesse artikuliert werden muss, setzt sie eine öffentliche Debatte voraus, zu der Christinnen und Nichtchristinnen gleichermaßen beitragen können. Die Pluralität der Religionen muss einen Platz in der Öffentlichkeit finden. Das Chris-

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. Ebd.

⁶⁸ Vgl. Ebd.

⁶⁹ Vgl. Ebd. Vgl. auch BEDFORD-STROHM, HEINRICH, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Gütersloh 1999.

⁷⁰ Vgl. BEDFORD-STROHM, *Identitätsdebatte*.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. Ebd.

⁷⁵ Ebd.

tentum ist *eine* Stimme in dieser Diskussion. „Wenn das Kreuz in öffentlichen Gebäuden hängt“, schreibt Bedford-Strohm schließlich,

sollte es an das Geheimnis der Erlösung durch Jesus Christus erinnern, auch an die im Glauben gewonnene Freiheit, dem Nächsten zu dienen [...], die darin ihre größte Würdigung erhält, dass Christus für *alle* Menschen gestorben ist. Indem es uns an die Humanität erinnert, konfrontiert es uns auch immer wieder mit allem [...] Unrecht, das im Namen des Kreuzes begangen wurde. Es lehrt uns eine kulturelle Demut, die von den Irrwegen der eigenen Kultur weiß.⁷⁶

Das Kriterium, wonach das Kreuz zu selbstkritischer Reflexion herausfordern soll, wendet er auch auf die Kirche an: „Warum gelingt es uns so wenig, den christlichen Glauben in die Gesellschaft hinein zu vermitteln?“⁷⁷ Für Bedford-Strohm ist der Erlass der Staatsregierung also auch Anlass zur Kirchenkritik. Wird das Kreuz missverstanden, dann wirft das Missverständnis ein Schlaglicht auf die Versäumnisse der Kirche.

Die Reaktion Bedford-Strohms auf die Kreuzkontroverse passt in das Programm liberaler öffentlicher Theologie à la Marty.⁷⁸ Durch die Dialektik von Priesterlichem und Prophetischem weist der Ratsvorsitzende auf das Kreuz als ein Symbol hin, das über Zuspruch und Anspruch Orientierung in öffentlichen Debatten vermittelt. Im populistischen Dilemma ist diese Dialektik produktiv: mit prophetischer Beanstandung können öffentliche Theologinnen den Vorwurf kontern, dass die Kirche das Christentum auf Kosten des Islam profiliere und mit priesterlicher Bekräftigung können öffentliche Theologinnen den Vorwurf kontern, dass die Kirche den Islam auf Kosten des Christentums priorisiere. Und mit der Dialektik aus Priesterlichem und Prophetischem lässt sich ein Weg aus dem populistischen Dilemma bahnen. In der Kreuzkontroverse artikuliert Bedford-Strohm diese Dialektik in einer doppelten Argumentation: Er stellt sich nicht gegen den Erlass des Kreuzes, aber er interpretiert das Symbol *theologisch*, um aus dieser Interpretation Orientierung für die Auseinandersetzungen um Identität innerhalb und außerhalb der Kirche zu gewinnen. Das Christentum kann nicht die Grundlage für die Identitätskonstruktion des Staates sein. Aber in der Debatte von Christinnen und Nichtchristinnen über die Identität des Staates hat es eine Stimme, mit der es sich zu Wort melden muss.

⁷⁶ Ebd. (Hervorhebung im Original).

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Es ist nicht gerade originell, Bedford-Strohm als einen öffentlichen Theologen auszuweisen. Interessant ist aber, dass seine Stellungnahmen zur Kreuzkontroverse in ein Programm öffentlicher Theologie passen, das sich mit guten Gründen als liberal bezeichnen lässt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Befreiungstheologien, die in Bedford-Strohms Theologie von zentraler Bedeutung sind, in der englischsprachigen stärker als in der deutschsprachigen liberalen Theologie rezipiert werden. Vgl. dazu DORRIEN, GARY, *The Making of American Liberal Theology*, 3 Bde, Louisville 2001–2006. Das könnte ein Grund dafür sein, dass sich deutschsprachige und englischsprachige liberale Theologien oft eklatant unterscheiden.

3. Pluralismus als Programm und Potenzial liberaler öffentlicher Theologie

Der Ratsvorsitzende wurde mit der Kritik konfrontiert, die zu erwarten war: manche meinten, er würde das Christentum über den Islam stellen, weil er den Erlass nicht entschieden genug ablehnte und manche meinten, er würde den Islam über das Christentum stellen, weil er den Erlass nicht entschieden genug annahm. Die Kritik zeigt, wie kompliziert und komplex das populistische Dilemma ist, in dem die Kirchen stecken.

Energisch wandte Friedrich Wilhelm Graf ein, dass der Erlass der bayerischen Staatsregierung das Kreuz zum „Erkennungszeichen einer [...] bajuwarischen Stammesreligion“ mache.⁷⁹ Der Ratsvorsitzende habe dieser Banalisierung nichts oder nicht genug entgegengesetzt.⁸⁰ In dogmatischer Hinsicht kritisiert Graf den Modus, in dem der Ratsvorsitzende die theologische Bedeutung des Kreuzes reflektierte. Während es für Theologinnen ja stimmig sein mag, dass das Kreuz an das Geheimnis des Glaubens erinnert, bleibt unklar, welche Konsequenzen diese Erinnerung haben soll. Denkt man über den Glauben nach, wenn man sich in eine Schlange einreihet, um im überfüllten Wartesaal eines Dienstgebäudes Formulare auszufüllen?⁸¹ Selbst wenn die Intervention dogmatisch korrekt ist, verpufft sie im konkreten Fall. In ethischer Hinsicht kritisiert Graf den Modus, in dem der Ratsvorsitzende die anthropologische Bedeutung des Kreuzes reflektiert. Während es für Theologinnen ja wieder stimmig sein mag, dass das Kreuz an die Würde aller Menschen erinnert, bleibt unklar, welche Konsequenzen diese Erinnerung haben soll. „Wird der Bischof dafür beten, dass die Kreuze herunterfallen, wenn die Politik [...] diese Botschaft von Menschenwürde malträt?“⁸² Selbst wenn die Intervention ethisch korrekt ist, verpufft sie im konkreten Fall. Grafs Beharren auf die alltäglichen Konsequenzen des Erlasses ist überzeugend. Im Gegensatz zu den Kirchenvertreterinnen, die den Erlass grundsätzlich annehmen aber gehörig abändern wollten, plädiert er für eine entschiedene und eindeutige Kritik. Ist das Programm der liberalen öffentlichen Theologie also – Grafs Kritik legt es nahe – ein theologisches Kuckucksei? Ist es dem postmigrantischen Alltag gewachsen? Welches Potenzial hat liberale öffentliche Theologie heute?

⁷⁹ GRAF, FRIEDRICH WILHELM, CSU treibt Schindluder mit einem Glaubenssymbol, in: Süddeutsche Zeitung, 26. April 2018. Der Artikel ist zu finden unter <http://www.sueddeutsche.de/bayern/aussenansicht-auf-kreuzzug-1.3958057> (abgerufen 12.05.2018).

⁸⁰ Vgl. Ebd. Vgl. außerdem GRAF, FRIEDRICH WILHELM, Haltung unklar. Der bayerische Kreuzerlass und die Reaktion der Kirchen, in: Zeitzeichen, Juni 2018. Der Artikel ist zu finden unter <https://zeitzeichen.net/geschichte-politik-gesellschaft/bayerischer-kreuzesstreit/> (abgerufen 12.05.2018).

⁸¹ Vgl. GRAF, *Haltung unklar*.

⁸² Ebd. Graf zitiert hier PRANTL, HERBERT, Söder liest eine politische Messe, in: Süddeutsche Zeitung, 30. April 2014. Der Artikel ist zu finden unter <http://www.sueddeutsche.de/bayern/kreuze-bayern-behoerden-soeder-kommentar-1.3961326> (abgerufen 12.05.2018).

Um abschließend auf diese Anfragen zu antworten, lohnt es sich, in die Diskussion der 1960er und 1970er Jahre zurückzukehren. Schon im Gespräch zwischen Robert Bellah und Martin Marty wird hervorgehoben, dass öffentliche Theologie entscheidend für die Zukunft von Religion in der Öffentlichkeit werden würde. Bellah plädiert für eine „world civil religion“.⁸³ Ausschlaggebend ist für ihn, „that we open our search beyond the ambit of our own tradition“, um so religiöse und nichtreligiöse Traditionen in einem „movement toward human liberation“ zu verknüpfen.⁸⁴ Wenn Religionen zivilisiert – das heißt: für Alterität geöffnet – werden, dann wird diese Weltzivilreligion zu einem praktikablen Projekt. Marty ist vorsichtiger. In Reaktion auf Bellah schlägt er vor, dass öffentliche Theologie in der Zukunft weder allein auf universaler überkonfessioneller Religion noch auf partikularer konfessioneller Religion fußen kann: „the future belongs, no doubt, to neither but only both.“⁸⁵ Aber obwohl beide Religionsforscher verschiedene Programme und verschiedene Prognosen vorlegen, sehen sie das Potenzial öffentlicher Theologie in ihrer Pluralisierung. Bellah hält fest:

A variety of interpretations, even a cumulative tradition of interpretation, is not inconsistent with the openness of civil religious transcendence as long as no public theological position is institutionalized as a civil religious orthodoxy. Indeed, a variety of public theologies is a guarantee of the openness of civil religion.⁸⁶

Ein Pluralismus öffentlicher Theologien – im Plural statt im Singular – ist demnach entscheidend dafür, dass Religion in der Öffentlichkeit nicht so interpretiert und instrumentalisiert wird, dass sie eine Trennung zwischen Identität und Alterität zementiert.

In der Kreuzkontroverse plädierte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland dafür, dass Christinnen und Nichtchristinnen über die Bedeutung von Religion für die Gesellschaft ins Gespräch kommen. Aber in seiner doppelten Argumentation war die Kritik der Kirchen an der staatlichen Interpretation des Kreuzes lauter als die Kritik der Kirchen an der staatlichen Instrumentalisierung des Kreuzes. Gerade weil Bedford-Strohm hervorhob, dass die Kirche unter den Bedingungen religiöser und nichtreligiöser Pluralisierung agieren muss, hätte er auch den Hegemonial- und Homogenitätsanspruch des staatstragenden Christentums schärfer kritisieren können, der in der Kreuzkontroverse zum Ausdruck kommt.⁸⁷ Wenn es liberaler öffentlicher Theologie darum geht, dass eine Gesellschaft durch den Rekurs auf Religion geöffnet wird – also um die Bewahrung von Alterität statt um die Bewahrung von Identität –, dann kann das Kreuz nicht das

⁸³ BELLAH, *Civil Religion*, 110.

⁸⁴ BELLAH, *American Civil Religion in the 1970s*, 266.

⁸⁵ MARTY, *Two Kinds*, 156.

⁸⁶ BELLAH, *American Civil Religion in the 1970s*, 259.

⁸⁷ Zur Kritik dieser Ansprüche, vgl. SVENUNGSSON, JAYNE, *Public Faith and the Common Good: A Radical Messianic Proposal*, in: *Political Theology* 14 (2013), 744–757.

einziges Symbol für die Rolle der Religion in der Gesellschaft sein. Warum sollten christliche Theologinnen nicht für nichtchristliche Symbole (und nichtchristliche Theologinnen nicht für christliche Symbole) in der Öffentlichkeit plädieren? Was spricht gegen einen Pluralismus öffentlicher Theologien?

Mit der Pluralisierung öffentlicher Theologien könnte man auch Antworten auf Grafts dogmatische und ethische Kritik am Ratsvorsitzenden andeuten. Man stelle sich vor, die Dienstgebäude des Freistaats Bayern zeigten die Symbole aller drei abrahamitischen Religionen in ihren Eingängen. Bei denen, die sich in die Warteschlange einreihen, würden diese drei Symbole sicher auch keinen Sinn für Glaube und Gebote wecken. Aber sie könnten Gespräche provozieren, in denen sich Christinnen und Nichtchristinnen über die Bedeutung ihrer Symbole austauschen. Die Dienstgebäude des Staates würden so zu Laboratorien der postmigrantischen Gesellschaft, in denen Religion – ob konfessionell oder überkonfessionell – „at its best a genuine apprehension of God“ sein könnte.⁸⁸ Diese Gespräche, für die der Ratsvorsitzende in seiner Reaktion auf die Kreuzkontroverse plädiert, wären also eine Folge der Pluralisierung öffentlicher Theologien.

Auseinandersetzungen um Identität sind die Bedingung der Möglichkeit einer Gesellschaft, die Alterität inkludiert statt exkludiert. Geht es in postmigrantischen Gesellschaften um diese Auseinandersetzungen, dann kann öffentliche Theologie zu ihnen beitragen. Dafür muss die Pluralisierung der Theologie – Christinnen, die für Nichtchristinnen eintreten und Nichtchristinnen, die für Christinnen eintreten – aber zum Programm werden. Hier liegt das Potenzial liberaler öffentlicher Theologie in postmigrantischen Gesellschaften. Dabei sollte liberale öffentliche Theologie es nicht vernachlässigen, für „ihre“ Symbole zu argumentieren. Nur aufhören darf sie dort nicht.

⁸⁸ BELLAH, *Civil Religion*, 12.